

芭蕉旅論

尾 上 新 太 郎

一

月日は百代の過客にして、行かふ年も又旅人也。舟の上に生涯をうかべ、馬の口とらえて老をむかふる物は、日々旅にして旅を栖とす。古人も多く旅に死せるあり。予もいつれの年よりか、片雲の風にさそはれて、漂泊の思ひやまず、海浜にさすらへ、去年の秋江上の破屋に蜘蛛の古巢をはらひて、やゝ年も暮、春立る霞の空に白川の関こえんと、そぞろ神の物につきて心をくるはせ、道祖神のまねきにあひて、取もの手につかず。もゝ引の破をつどり、笠の緒付かえて、三里に灸すゆるより、松嶋の月先心にかゝりて、住る方は人に譲り、杉風が別墅に移るに、

草の戸も住替る代ぞひなの家

面八句を庵の柱に懸置。^①

周知の芭蕉『おくのほそ道』冒頭の下りである。「月日は百代の過客にして、行かふ年も又旅人也。」とは、簡明に言えばへこの世は仮の宿り、ということである。無論存在は無常であるという判断が意味されているとしてもよいものである。言う迄もないことだが、文言、李白の「春夜宴桃李園序」^⑧をふまえている。即ち、同序の該当するくだりを掲げれば、

夫天地者万物之逆旅、光陰者百代之過客。

続けて、

而浮生苦夢。為歎幾何。古人秉燭夜遊、良有以也。況陽春召我以煙景、大塊假我以文章。會桃李之芳園。序天倫之樂事。

さし当って問題にしたいのは、無常に対する彼等の態度である。「春夜宴桃李園序」を思想文として見た場合、李白は、現実に対して消極的退嬰的と言わざるをえない。彼は、要するに、歡樂をもって忘我を企図するといったていの人間に過ぎぬ。現実に対して主体的でないのである。この点芭蕉は相違する。芭蕉は言う、時間は永劫に流転する旅人のようなものであると。時間は存在を限定する、——この一般論を用いて言えば、即ち存在というのは永劫に流転する旅人たる時間のその時々相に過ぎないものである。

留意すべきは、芭蕉はどのような判断について、「舟の上に生涯をうかべ、馬の口とらえて老をむかふる物は、日々旅にして旅を栖とす。」としている、その点である。

比喩的にも、舟頭・馬方の旅を住とする生き方は、存在の無常性に対する非李白的な生き方を見せるものである。芭蕉はそのような着目をした。

其角「芭蕉翁終焉記」によれば、天和二年末の深川芭蕉庵類焼を機縁にして、彼芭蕉は、「猶如火宅の変を悟り、無所住の心を発」するに至った。今「無所住」という言葉に着目したい。舟頭・馬方の生涯は、比喩的にも、無所住の旅の生涯と言えるものである。そういう無所住の旅を芭蕉は問題にする。

ところで、「無所住」という言葉だが、『金剛般若経』中の「心無所住而生其心」によるものであろう。それは、中世において人口に膾炙した言葉であったと思われる。世阿弥が『風姿花伝』^③中、

能も、住する所なきを、まづ花と知るべし。住せずして、余の風体に移れば、めづらしきなり、

としているのだが、文言、『金剛般若経』中の件んの一文句をふまえているとされているものである。^④世阿弥が「住せずして、余の風体に移れば、めづらしきなり。」としている点、蕉風俳諧理念〈不易流行〉の説が想起される。『去来抄』に、『おくのほそ道』の旅の行われた元禄二年の冬、「初めて不易流行の教を説き給へり。」とある。

逆に言えば、それなら、『おくのほそ道』の旅は、芭蕉俳諧理念上決定的な意味を有する。その理念の根本に

は、「応無所住而生其心」と言うていひの思想があると考えられる。『おくのほそ道』の旅は、そういう思想からの旅であつたと思われる。ところで不易流行という俳諧理念についてだが、土芳『三冊子』^⑤中言う、

師の風雅に、万代不易あり、一時の変化あり。この二つに究り、その本一つなり。その一つといふは風雅の誠なり。不易を知らざれば、実に知れるにあらず。不易といふは、新古によらず、変化流行にもかかはらず、誠によく立ちたる姿なり。

代々の歌人の歌を見るに、代々その変代あり。また、新古にもわたらず、今見る所昔見しに変わらず、哀なる歌多し。是まづ不易と心得べし。

また、千變万化する物は自然の理なり。変化にうつらざれば風あらたまらず。是に押しうつらずといふは、一旦の流行に口實時を得たるばかりにて、その誠を責めざるゆゑなり。責めず、心をこらさざる者、誠の変化を知るといふ事なし。ただ人にあやかりてゆくのみなり。責むる者は、その地に足をすゑがたく、一步自然に進む理なり。

行末幾千變万化するとも、誠の変化はみな師の俳諧なり。「かりにも古人の涎をなむる事なかれ。四時の押しうつるごとく物あらたまる、皆かくのごとし」ともいへり。

『俳諧大辞典』（明治書院）は〈不易流行〉（尾形仿氏担当）について、

不易流行の語は、不易即流行流行、即不易という、絶対矛盾の自己同一の論理をもって、俳諧の文芸的特質を把握せる俳諧観と、俳諧の文芸的価値の実現の方途を明らかにした実践的意義との二つを、あわせ示すものと考えられるのである、

と述べている。即ち、不易と流行とは同一事の二面と言うべく、両者は相即しあっているものと考えられているのである。不易即流行、流行即不易、——かかる際の「即」について少々考えておきたい。無論我々の常識的知性からすれば、不易と流行とは相互に矛盾しあう概念である。だが、両者は「即」で結ばれているのである。要点を言えば、問題は、我々の常識的知性の方にある。不易は不易、流行は流行として終るのは、これは形式論理的発想なのであって、形式論理上は、どこ迄も不易は不易、流行は流行というように、矛盾しあうものを即刻自己同一の關係で理解することは蓋し許されない。特には、排中律で禁止されていることである。一体形式論理は、我々の常識に叶っていると思われる。通常の知性はこの論理に即したものである。しかし、所詮それは、この世の論理ではないであろう。個々に身体を有してある人間のそのこの世における存在の範疇性を基軸にしているものに過ぎぬ。今問題の核心は、この世ならぬあの世にある、としてよい次元にあるのである。通常の知性は深く反省されなければならぬ。

では、不易即流行、流行即不易とは、どういう論理大系のもとで言われるものであろうか。形式論理上言う排中律は破砕されなければならぬのである。山内得立氏『ロゴスとレンマ』（岩波書店）に倣って言うのだが、容中律的世界でそれはあるものである。不易即流行、流行即不易とは、両者の矛盾のままの自己同一の關係を言うのだ

が、矛盾が即刻そのような形で統一を受けるというのは、即ち、すでにこの世を否定した次元で事が成されているということである。^⑥ 不易即流行、流行即不易というのは、両者の同時肯定の問題としうるものなのだが、そういう際に問題なのは、同時肯定される場所なのであって、その点『ロゴスとレンマ』に倣って言うならば、即ち両否の論理的立場というようになる。換言すれば、即ち絶対無の場所において、初めて、不易即流行、流行即不易ということが言われうる。『ロゴスとレンマ』は、鈴木大拙の〈般若即非の論理〉を、論理学的に把握し直したという位置にあるものだが、その鈴木大拙の般若即非の論理は、言う迄もない、『金剛般若経』の思想を哲学的に把握し直したものである。般若即非の論理は $\wedge A$ は A でない、ゆえに A である \vee 式に公式表示されるものである^⑦けれども、そういう時、観点の位置こそ問題なのであって、それは、「無」の場所以外の何ものでもありえぬものである。「応無所住而生其心」という言葉は、言い換えれば、般若即非の論理となる、この世を絶対否定即肯定的に見る靈性次元の問題を意味しているのである。

かく考えて来ると、即ち芭蕉の無所住の旅の思想は、根本のところ「無」の場所に発想の基点をおいているものということになり、その不易流行の俳諧理念は、そこから必然的に導出されたものと考えられて来るのである。留意すべきは、そういう応無所住而生其心という態度こそ、真に人間の自由を伝えるものという点である。芭蕉は、存在の無常性という存在の運命性に対して、それに徹することで越えようとしているものである。自由とは、自らによる問題であるけれども、自らは「おのずから」と読まれるべく、芭蕉においては、自己の意味把握上の転換が関せられている。意識的自己の立場からは、現実的に言って、人間は畢竟相対的であらざるをえぬものである。即ち、自己とは、他己と対立するもので、意識上はあるからである。自己と他己——この両者の同時肯定が、それな

ら問題ということになるであらうが、事はそういうことなら、即ち排中律ならぬ容中律の問題と化そう。その根本が、既述の両否の論理的立場なのであり、それは肯定と否定との同時的絶対的否定を言うものである。その絶対的否定性ゆえ、即、それは肯定と否定との同時肯定にそれ自身のことゝして転換せざるをえない。それは両肯ということであるのだが、今に即して言えば、自己と他己との同時肯定ということである。そういう自他の分別を越えた我れというのは、身体に媒介された個別的現象的な自我とは相違する。即ち、一種の死においてあるものである。意識的な自己に死んでいる自己なのである。へ私は私であつて、同時に他人である、そういう容中律的自我こそ、真に自由な、又同時に客観的な自我なのである。かゝる際、問題の核心は、もはや言う迄もない、即ちそういう容中律的へ私の成立する根底が絶対無の場所であるという点である。現実的に言えば、そういう容中律的自我を問題にせぬ限り、真に自由にあることは、人間の場合考えられぬのである。意識的自己は、自己否定を聞せざるをえぬ、——そういう次元へのドラマチックな論理的要請を、もし人が徹底して自己主張するのならば、彼は必然的に受けることになるものなのである。

容中律的自我は、無心な私としてもよいが、無論その根本は、絶対無である。そういう「無」の場所からの心を問題にしているのが、「応無所住而生其心」という言葉なのである。又、真の自由とは、このような意味での無心においてあることに他ならない。この点もはや言う迄もないことである。

さて、以下問題にしたい点は、即ち、意識でもって規定されている我々人間が、いかにしてそういう立場、無所住の立場に転換しうるかという点である。芭蕉の旅は、無所住の旅としたのだったが、そもそも我々は、そういう「無」の立場に立ちうるものであるだろうか。こゝに狂気の要請が出る。一体、人間を意識という点で把握する限

り、定義からして、「無」の場所への転換は不可能である。「無」の場所においてあることとは、即ち、意識の無の問題であるからである。では、なぜ人間を意識という観点で規定するのであろうか。それは即ち、生棲上の範疇性の問題たるその身体ゆえと思われるのである。個々に我れという仕方では人間は現実上生棲するわけであるけれども、そういうあり方は、即ち、自己個有の身体を媒介にしてあり、ある他はない人間のこの世におけるその原始的制約性の反映と考えられるものである。但し、人間とは、単なる身体ではない。それに制約されつゝも、それを所有しているものである。身体によつてもつて我々はある。その「もつて」という点において、身体性を越えている側面を人間に認めることが出来る。しかし又、単に越えていると言ひのみでは、我々は、消極的にしか、精神でありえぬであらう。では、積極的に精神であると言ひうる為には、どうあればよいのであろうか。又、積極的に精神であるとは、一体どういうことであらうか。後者についてはすでにふれている。即ち、両否の論理的立場、絶対無の立場にある問題でそれはある、無論、「応無所住而生其心」的にその心を成してあることゝしても同様である。このような際、問題の核心は、前者に存するのであつて、即ち、我々は、「無」の立場に果して立ちうるであらうかという問題地平をまさに主題的に問わなければならぬのである。今人間というものゝ罪性を思えば、事柄は、自力では即ち不可能とせざるをえぬ。現実的に言つて、罪性は人間の根本的規定性であると思われる。それなら、もはや絶望する以外ありようは考えられぬのであらうか。道は唯一つである。即ち、自力ならぬ他力での転換を考慮する以外ない。神的なものゝ力による以外手はないのである。そこに芭蕉の狂気の問題がある。芭蕉は言っている、即ち、「予もいづれの年よりか、片雲の風にさそはれて、漂泊の思ひやまず。」と。又、「そぞろ神の物につきて心をくるはせ、道祖神のまねぎにあひて、取もの手につかず。」と。さらに言えば、後年『おくのほそ道』

の旅にふれて、

一とせ思ひまうけざる辻風に吹きさそはれて、みちのく出羽の境に檜笠破たり、(「移芭蕉詞」)、

と。一般に芭蕉の旅を「風狂」の旅と呼称するが、無論以上掲げた言説は、そう言われるいきさつを直截に言うべく意味している。『おくのほそ道』の旅は、芭蕉の狂おしい気持に基づくものである。言わば、いわれも知れぬ心奥の風に吹き流される形で、芭蕉の旅は営まれたものである。要するに、彼芭蕉は、自己の心の奥底から誘う漂泊の旅への意志につき動かされて旅立つものというようなわけであるのだが、留意すべきは、そういう非合理的な心性をもつてしか「無」の場所への転換は不可能と考えられる点である。先に、意識的自己の立場からの絶対無の場所への自力での転換は不可能としたのだったが、そして又、意識的にあるのが人間の現実と言ったのであったが、——そういう罪な存在たる人間の「無」の場所への転換は、かかる狂気をもつてしか叶えられぬということである。

それなら、狂気という言葉は、ここでは、所謂常識からの非価値的判断と言うべく、逆に言えば、芭蕉は、非常識の常識に生きている。無論、非常識の常識とは、この際人間としての真の生き方を言う。先引『三冊子』文中、「風雅のまこと」という言葉が見えるが、その意味は、即ち、既述の無心の問題としてよいものである。そういうことでなかったならば、不易流行の意味が解けぬ。「松の事は松に習へ、竹の事は竹に習へ」とは、同様に右『三冊子』中に見られる芭蕉の言葉だが、それに対して、「私意をはなれよといふ事なり」という説明が附されている。

る。しかし、私心は、人間的自己の立場からは、蓋し否定し難いものである。そこに狂気の要請が出るわけである。かく考えて来ると、芭蕉が時として関する狂おしい気持というのは、——それは、神的なものと呼び掛けの問題として位置づけることが出来るものであるだろう。芭蕉の旅は、その呼び掛けに対する応答の意味を有するものである。その応答は、芭蕉の場合、俳諧作品という形に結果する。視点を換えて言えば、俳諧作品とは、芭蕉の場合人間存在の意味を形づくるものである。そこに、彼芭蕉という存在の深い社会性がある。正しい意味での作品とは、一般に〈意味〉を形づくるものである。そういう作品製作に携わるものは、その点でして、自己の存在を宗教的社会性のものである。芭蕉の旅は、俳諧の道の旅とされるものだが、即、そのことは、彼の深い社会性の開示の意味を有するものである。無論、その作品形成のゆえである。

ところで、作品というものは、無論自然物ではない。人間が立ちあわなければ、存在しえぬものである。つまり〈適性〉的なものである。それなら、それは、全き人間の業を伝えるものということにもなるであろう。作品という形態は〈意味〉の人間的所有の問題であると言える。又適性的所有としても同様である。そういうことで、人間の現実には正されるのである。芭蕉は、『三冊子』中、「俳諧の益は俗語を正すなり。」と道破している。さて先の話だが、別言すれば〈意味〉の適性的所有の問題たる作品形成は、そこにおいて、我々の我執的な心をその他ならぬ〈意味〉に慣らすのである。我々人間の心を、あるべき本来性の場所に整序する、しかも自覚的に、——このように説明しても同様である。一体、芭蕉の旅は、意識的自己を無心に慣らすという意味を有するものであって、その無心とは、〈意味〉——人間存在の意味——とこゝでは同義である。無論、自己の煩悩の心を無心に習慣づける旅と称しても、慣らされる形で慣れるという意味のものである。

さて、作品というものが、そのように〈意味〉形成の問題であり、それに携わるものゝ深い意味での社会性を保証するものとしても、要するにそれは、人間の業の意味を一方又畢竟と言うべく回避しえぬものである。先に作品というものを、適性的なものとしたのであったが、それなら猶のこと、人間の業にして業的なものということである。芭蕉の俳諧の道は、神的なものゝ呼び掛けに対する応答としてのことゝして、深く意味を有するものであるが、又一方、思えばまさに人間の罪性を見せているものなのである。『一言芳談抄』（岩波文庫本）に以下の文言を見る、

敬仏房云、後世者はいつも旅に出でたる思ひに住するなり。雲のはて、海のはてに行くとも、此身のあらんかぎり、かたのごとくの衣食住所なくてはかなふべからざれども、執すると執せざるとの、ことのほかにかりたるなり。つねに一夜のやどりにして、始終のすみかにあらずと存ずるには、さはりなく念仏の申さるゝなり。

〈旅〉とは、狂おしいものである。そして、その狂おしさとは、人間の心をこの世ならぬ世界、純粹な魂の世界に裏返らせるものなのである。芭蕉の旅も亦そういう旅である、この点もはや言を俟たぬとしてよい。たゞ、その旅は、又作品形成の為であった。最もリアルに、そこには人間の罪性が顕現するのである。かかる問題に対して、芭蕉自身は、どういう思念を回らしていたであらうか。

以下、この点にスポットを当てて考察を進めたい。

二

こゝかしこうかれありきて、橘町といふところに冬ごもりして、睦月・きさらぎになりぬ。風雅もよしや是までにして、口をとちむとすれば、風情胸中をさそひて、物のちらめくや、風雅の魔心なるべし。なを放下して栖を去、腰にたゞ百錢をたくはへて、柱杖一鉢に命を結ぶ。なし得たり、風情終に菰をかぶらんとは、（「栖去之弁」^④）。

文中、「風雅もよしや是までにして、口をとちむ」としてゐる点の具体的いきさつについては今ふれない。たゞ、そういう発言が、芭蕉の個人的意志の問題であり、それでしかないという点にのみ意を注いでおく。又今一つ、このくだりについて、最も厳密に説いていられるのは、富山奏氏であることを掲げておく、即ち、「風雅の魔心」（俳文学会、『連歌俳諧研究』第三十九号）。

ところで、富山氏の論文の教示するところによれば、白居易の「閒吟」詩に、「詩魔」なる語があるよし、——
即ち、

自從苦學空門法
銷尽平生種種心
惟有詩魔降未得

「詩魔」とは、仏道をもつてしても、所詮は避けがたい人間の表現意欲を意味していると考えられるのだが、そういうことならば、人間存在とは、どこ迄も罪なものとなるであろう。一体仏道に勤しむと言ったところで、高々無心の適性的所有の問題でしかそれは無い。別言すれば、ア・ポステリオリな事柄ということであって、直に人間の我執性を内から越えているというようなものではない。とは、人間とは、迷い以外の何ものでもないということであって、この辺の自覚が芭蕉の場合徹底してあるものと考えられる。「風雅もよしや是までにして、口をとぢむとす」と芭蕉が言ったのは、高々、彼の個人的主観的意志の問題に過ぎない。もともと彼の風雅の道は、彼芭蕉の個人的意図を越えたものゝ誘いにおいて歩まれたものである。芭蕉は言う、「風雅もよしや是までにして、口をとぢむとすれば、風情胸中をさそひて、物のちらめくや風雅の魔心なるべし。」と。結果するところ、「なを放下して栖を去、腰にたゞ百錢をたくはへて、拄杖一鉢に命を結ぶ。なし得たり、風情終に孤をかぶらんとは。」である。

それは、まさに悲劇への意志を見せているものであるとしてもよいものである。又、芭蕉に、今日の実存主義流の決断の意志を認めることは易いことであるのだが、見るべきは、その決断の主体の位置づけの深さであって、彼は徹底して、自己を越えたものゝ視点を自覚する形でその道を歩むのである。「羈旅辺土の行脚、捨身無常の觀念、道路にしなん是天の命なり」(『おくのほそ道』)。

さて、当面する問題だが、それは、「風雅の魔心」の芭蕉に即した具体的意味内容である。

この点、芭蕉臨終の四日前につくられた左の一句の意味を考察することでその方法的通路としたい。その句と

は、即ち、

旅に病で夢は枯野をかけ廻る^⑩

井本農一先生は、右の句に対して、以下のように評していられる、即ち、「この不世出の詩人の最後を飾るにふさわしい名句であり、もうここまでくると、名句という言葉自体がしらじらしく感じられさえる。」（小学館、日本古典文学全集・『松尾芭蕉集』中の右一句の解説）。なぜ名句と称えることがしらじらしく感じられて来るのであろうか。名句と評して嘘とは蓋ししえぬのである。それは、名句と言われるところ、前提として人間の業の問題という限定が回避しがたく入るからである。逆に云えば、一句には、そういう人為を深く越えてゐる点が存するのである。

ところで、そう言ってみたところで、作品というものの成立上の人為性は、蓋し一方回避されるものではない。その点ですれば、臨終を間近に控えて、猶俳諧製作に身を肖すとは、まさに人間の我執性の問題以外の何ものでもないということになるであらう。芭蕉はその辺のいきさつにおいて「妄執」という言葉を使用している。支考『笈日記』（十月八日の記事）に、「旅に病で」の句を掲げた後以下のように記す、

その後支考をめして、へなをかけ廻る夢心 といふ句づくりあり。いづれをかと申されしに、その五文字は、いかに承り候半と申ば、いとむつかしき事に侍らんと思ひて、此句なにゝかおとり候半と答へける也。いかな

る不思議の五文字か侍らん、今はほいなし。みづから申されけるは、はた生死の転変を前にをきながら、ほつ句すべきわざにもあらねど、よのつね此道を心に籠て、年もやゝ半百に過たれば、いねては朝暮雲烟の間をかけり、さめては山水野鳥の声におどろく。是を仏の妄執といましめ給へる、たゞちに今の身の上におぼえ侍る也。此後はたゞ生前の俳諧をわすれむとのみおもふはと、かへすゝくやみ申されし也。

まさに俳諧の鬼と化した芭蕉像が出る。たゞ、「かへすゝくやみ申されし也。」とある点に同時に注目すべきである。芭蕉は、自己の俳諧に対する妄執を深く自己批判するのである。「妄執」とは、畢竟迷いに迷う他はない自己というものの、自覚の問題であると思われる。たゞ、又一句には、人為を越えたと思われる点がある。名句と評することそれはしらじらしく感じさせるものであった。芭蕉の旅は、ある根源的なものの呼び掛けに対する応答の意味を有するものであった。だが、一句の場合、それは、単に神的なものの呼び掛けに対する応答の結果というよりなことでは説明出来ぬ点があると思われる。〈応答〉というけれども、人間存在の根源的罪性を考慮するなら、即ちそれも亦恩寵とせざるをえぬものである。神的なものの〈呼び掛け〉も、それに対する人間の〈応答〉も、原理的には、共に神の、それも自己自身に対する呼び掛けと言うべきである。件んの一句は〈呼び掛け〉に対する〈応答〉の言葉ということだが、その際、それは〈応答〉の根源たる呼び掛けそれ自身と化して出体していると考えられる。〈呼び掛け〉も、そして〈応答〉も、その句の内に越えられているのである。そう言いうるということについて考察してみよう。この句には、所謂切字がない。あるいは、見易くは切字を見せていぬ句とすべきでないものである。但し、切字についての、芭蕉の意を体したと思われる去來の以下の発言がある、

切字を入るるは句は切るためなり。切れたる句は、字を以て切るに及ばず。いまだ句の切るる切れざるを知らざる作者のため、先達切字の数を定めらる。この定字を入るる時は、十に七、八は自ら句切るるなり。残る二、三は入れて切れざる句、また入れずして切るる句あり、(『去来抄』^⑧)。

又同趣旨の芭蕉自身の発言が、『三冊子』^⑨に見られる、

昔より用い来る文字ども用ゆべし。連・俳の書に委しくある事なり。切字なくては発句の姿にあらず、付句の体なり。切字を加へても、付句の姿ある句あり。誠に切れたる句にあらず。また、切字なくても切るる句あり。その分別、切字の第一なり。その位は自然と知らざれば知りがたし。

切字は内に越えられていると言うべく、真に句の内に内在化されているのである。一句は、平明な楽音を奏でるというふうな、ある単調さを見せる詞続きになっているものといえようが、その点芭蕉の、

発句は頭よりすらすらいひ下し来るを上品とす(『去来抄』^⑩)、

の発言が想起される。今詳言しえぬが、歌論書、『新選髓脳』又『和歌九品』(共に藤原公任)が思い合わされて来る文言である。それらは、音調の良さという点を最高位に重視する。恐らくこの事は、音調という形において、

人間の心をそれ自身の内にリアルに抽象さすという問題である。韻律も亦一種の形なのだが、そういう形をもつてして我々人間の心は自覺的に整序を受けるのである。そういう意味での形においてしか、人間は自己自身の心を、現実的に言つて、把握出来ぬのである。何となれば、心とは作用的なものであるからである。その意味で、所謂切字の有無にかゝらず、切れている句は切れているのであり、又切字が存在するからと言つて逆に意味が不徹底であるとし難いことで無論というべくあるのである。件んの一句は所謂切字を有さぬ。ただ切れていることには相違ないのであつて、もしそうでなかったならば、我々人間の心を、正しくは根源的場所に翻転さすことは出来ぬのである。応答が呼び掛けに徹しえている句とも評しうるのだが、そういうことで、言葉は、自己自身、自己の何たるかを開示すると考えられる。即ち、文学作品行為の何たるかを。一般に人間行為の何たるかを。芭蕉はそういう次元で、仏が戒める「忘執」という問題意識を覺えた。

芸術作品とは、一般に、再言すれば、人間存在の意味の適性的所有の問題である。それは、最たる人間行為を意味する。もし人間行為が、最初の罪なものなら、即ち、それは、罪の中の罪と言うべく、否定されるべきものである。又、現実問題として言つて、人間行為は、最初の罪とせざるをえぬと考えられる。作品は、〈意味〉を形づくる。その点でして、それに立ち会うものは、深くもその存在の社会性を獲得するのである。が、又一方では、それが最たる人間の罪の問題であるのである。まさにかゝることの自覺が、芭蕉の晩年には存するものと考えられるのである。

芭蕉「閑閑之説」に曰く、

人生七十を稀なりとして、身を盛なる事は、わずかに二十余年也。はじめの老の来れる事、一夜の夢のごとし。五十年、六十年のよはひかたぶくより、あさましくつをれて、宵寐がちに朝をきしたるね覚の分別、なに事をかむさぼる。おろかなる者は思ふことおほし。煩惱増長して一芸すぐるゝものは、是非の勝る物なり。是をもて世のいとなみに当て、食欲の魔界に心を怒し、溝血におぼれて生かす事あたはずと、南華老仙の唯利害を破却し、老若をわすれて閑にならむこそ、老の楽とは言へけれ。

「つるに無芸無能にして只此一筋に繋る」とは、芭蕉『笈の小文』中の俳諧道への彼の覚悟を示した文言だが、それは、こういう次元では、まさに戒めるべき妄執以外の何ものでもない。そういう妄執の自己の自覚を、芭蕉は、臨終を目前にして深く聞いた。一句には、親鸞の、『歎異抄』中見える「とても地獄は一定すみかぞかし」の文言に通うところが存する。芭蕉は、人間の心ゆえ齎される地獄の世界を見ているのである。詳言の要はないと考えるが、人間的自己の徹底した罪性の自覚というところ、根源的には、いかなる意味においてであつても、人間的立場は越えられているのである。その意味では、一句は、人間の罪性のまゝの救いを見せているものである。かく考えて来ると、即ち、「風雅の魔心」とは、芭蕉の、人間的な、あまりにも人間的なその心を言うということになるであらう。

註

- ① 引用小学館『松尾芭蕉集』（日本古典文学全集の内）による、但し引用に当って振り仮名を省略している、この点以下においても同様である。

② 引用明治書院『古文真宝（後集）』（新釈漢文大系の内）による、但し旧漢字を新漢字に改めた、この点以下においても同様。

③ 引用小学館『連歌論集・能楽論集・俳論集』（日本古典文学全集の内）による。

④ 岩波書店『歌論集・能楽論集』（日本古典文学大系の内）所収世阿弥『風姿花伝』（西尾実氏校注）頭注参照、〈花伝第七別紙口伝〉中。

⑤ 引用小学館『連歌論集・能楽論集・俳論集』（日本古典文学全集の内）による。

⑥ この辺の思考については、拙稿「対話の原理」（仏教大学文学部学会編『人文学論集』一九七八年、第十二号所収）参照。

⑦ 般若即非の論理については、鈴木の『浄土系思想論』（法蔵館）又同『金剛經の禪・禪への道』（春秋社、鈴木大拙禪選集の内）等参照。

⑧ 引用小学館『松尾芭蕉集』。

⑨ 適性については、松本正夫氏『「存在の論理学」研究』（岩波書店）参照、但し、戦後刷。

⑩ 引用小学館『松尾芭蕉集』による。

⑪ 引用同前。

⑫ 引用日本俳書大系刊行会『蕉門俳諧後集』による、但し勘案した点がある。

⑬ 引用小学館『連歌論集・能楽論集・俳論集』による。

⑭⑮ 同前。

⑯ 小学館『松尾芭蕉集』による。

後記、本論作製に当たっての基本参考文献を左に掲げる。

唐木順三氏「漂泊者の系譜」（角川書店、芭蕉の本6『漂泊の魂』所収）。

村田治夫氏『芭蕉俳文日記
紀行俳論要解』（有精堂）。

額厚退藏・尾形仿阿氏『新訂おくのほそ道』（角川文庫）。

そして、

森重敏先生『発句と和歌句法論の試み』（笠間書院）。

又、

滝沢氏『滝沢克己著作集第一巻』（西田哲学の根本問題）。